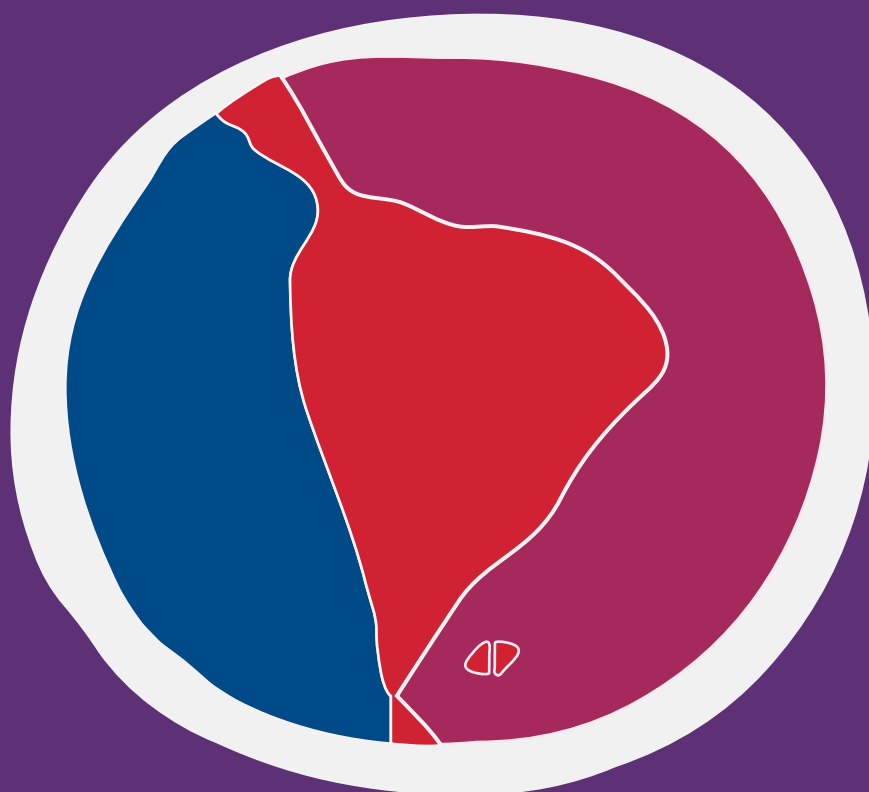


ACTAS III SEMINARIO INTERNACIONAL UNIVERSIDAD, SOCIEDAD y ESTADO

“A 400 años de la
Universidad en la región”



25 Y 26 DE OCTUBRE

Ciudad Universitaria-Córdoba-Argentina



Universidad
Nacional
de Córdoba



Prosecretaría
de Relaciones
Internacionales



Asociación de Universidades
GRUPO MONTEVIDEO

Actas del III Seminario Internacional Universidad, Sociedad y Estado: a 400 años de la Universidad en la Región / Carolina Scotto ... [et.al.] ; compilado por María Teresa Piñero ... [et.al.]. - 1a ed. - Córdoba : Universidad Nacional de Córdoba, Prosecretaría de Relaciones Internacionales, 2014.
E-Book.

ISBN 978-950-33-1117-2

1. Enseñanza Universitaria. 2. Actas de Congresos. I. Scotto, Carolina II. María Teresa Piñero, comp.
CDD 378.007

Fecha de catalogación: 25/04/2014



Actas del III Seminario Internacional Universidad, Sociedad y Estado: a 400 años de la Universidad en la Región está distribuido bajo una [Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).



Comunidad y ciudadanía: entre lo propio y lo impropio¹

Eduardo Sota

Universidad Nacional de Córdoba

Esteban Leiva

Universidad Nacional de Córdoba - CONICET

La noción de ‘comunidad’ ha sido un componente central y controversial del pensamiento político de la modernidad habiendo sido concebida como de un orden sustantivo prepolítico –la posesión de algo ‘propio’, común- hasta otra que concibe que es lo otro –lo impropio- lo que caracteriza lo común. En la delgada línea entre ellas, desarrollaremos la noción de hegemonía, en términos de Laclau, la cual da lugar a la constitución del “pueblo” como comunidad, de carácter contingente e indeterminada.

Contemporáneamente, la introducción de dos tipos de integración social en la modernidad–“comunidad” y “sociedad”- supuso, simultáneamente, la entrada de un nuevo dualismo, conflictivo y en tensión, en el repertorio de categorías de la filosofía política. Al respecto, Honneth (1999) distingue tres usos actuales del término comunidad: a) en el marco de la filosofía moral el concepto alude al trasfondo de convicciones axiológicas previas que se comparten y bajo las cuales adquiere significación la idea la moral, b) en el contexto sociológico refiere a la posibilidad de crear valores compartidos que superen las tendencias al aislamiento, c) en el plano de la filosofía política se pretende consolidar la democracia mediante el exhorto a generar valores y participación de carácter colectivo.

De algún modo, estos diversos sentidos quedan recogidos en el desarrollo de Esposito en *Communitas* pero para ofrecernos una caracterización radicalmente distinta de la noción en cuestión. En efecto, para él, la tradición filosófica ha concebido a la comunidad como una “subjetividad más vasta” en oposición al paradigma individualista, una ‘propiedad’ de los sujetos que une y cuyo corolario es su identificación con un “todo”, un “pleno”. Por el contrario, para Esposito, comunidad es menos una propiedad que una deuda o deber, personas unidas no por un ‘más’ sino

¹ Eje N° 1: Democracia, ciudadanía y derechos humanos. Mesa N° 2: Tensiones y conflictos en la (re) construcción de diferentes ciudadanía.

por un 'menos', una falta: "desde este punto de vista, la comunidad no sólo no se identifica con la *res pública*, la 'cosa' común sino que es más bien el pozo al que esta corre continuamente el riesgo de resbalar...he aquí la cegadora verdad que guarda el pliegue etimológico de la *communitas*: la cosa pública es inseparable de la nada. Y nuestro fondo común es, justamente, la nada de la cosa (2007: 33).

Bajo esta perspectiva antiesencialista y posfundacionista en la que el conflicto y la heterogeneidad cobran un relieve crucial indagaremos la manera en que es construida –sobre la brecha de "la imposibilidad de la sociedad"- la noción de comunidad o pueblo en Laclau mediante el recurso gramsciano de hegemonía y sus efectos en la constitución identitaria sobre el sujeto político y el ejercicio de la ciudadanía.

En primer lugar, veamos con mayor precisión esta paradójica situación en que la comunidad –concebida otrora como lo 'lleno'- se abisma en la nada. Esposito, por una parte, señala que tanto la sociología organicista de la *Gemeinschaft*, el neocomunitarismo americano y las éticas de la comunicación comparten el presupuesto que la comunidad es un predicado de los sujetos que los identifica como pertenecientes al mismo conjunto, una "cualidad que se agrega a su naturaleza de sujetos, haciéndolos también sujetos de comunidad" (ibid: 23). Sin embargo, el autor a través de una erudita exégesis filológica del término latino *communitas* delimita uno de los términos del que proviene y es el sustantivo *munus* el cual oscila entre tres significados que remiten a la idea de "deber"; ellos son *onus*, *officium* y *donum* respecto de los cuales señala las diferencias que los separa cuanto los aspectos que los une y que proporcionan, en conjunto, el sentido de que el *munus* implica menos una posesión que una pérdida, un "tributo" que se paga obligatoriamente. El detallado análisis pretende remover la difundida homologación *communitas-res publica* por medio de un desplazamiento en la noción de falta y la correspondiente de deber. En términos más precisos:

Les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, más propia, es decir su subjetividad. Imponemos así un giro de ciento ochenta grados a la sinonimia común-propio y restablecemos la oposición fundamental: no es lo propio, sino lo impropio –lo otro- lo que caracteriza a lo común. Un vaciamiento, parcial o integral, de la propiedad en su contrario. En la comunidad, los sujetos no hallan un principio de identificación... No encuentra sino ese vacío, esa distancia, es extrañamiento que los hace ausente de sí mismos (2008: 33)

Así, y a pesar de que las tradiciones políticas citadas, entre otras, han concebido a la comunidad como lo pleno y una valla de contención a la intrusión del nihilismo, como lo decididamente contrapuesto a ésta, Esposito nos muestra más bien



el cruce entre ellas, ya que la comunidad no es el espacio de la confrontación sino el de la intersección entre cosa y nada. En efecto, bajo este análisis, lo que comparten los miembros de la comunidad es precisamente la desposesión de la propia sustancia que socava su mismo “ser sujetos” que lo arroja necesariamente a un “otro” que es menos una identidad fija que una cadena de alteraciones. Así, la nada no es consecuencia o presupuesto de la comunidad sino su único modo de ser en tanto que la relación misma –el “con”, el “entre”- impide que los sujetos sean propiamente tales puesto que el mismo lazo que los liga, alterándolos, interrumpe su identidad:

Se podría decir que la comunidad no es el inter del ser sino el ser como inter: no una relación que modela al ser sino el ser mismo como relación. ...el ser de la comunidad es la distancia, el espaciamento, que nos relaciona con los otros en una común no-pertenencia. En una pérdida de lo propio que no llega a constituirse en un “bien” común: común es sólo la falta, no la propiedad... el límite al cual alude [munus] es el que une no en el modo de la convergencia, de la conversión sino en el de la divergencia, la diversión, la difusión (2008: 39)

El corolario es que la *communitas* se asocia menos a un probable efecto de agrupamiento que a exponer al sujeto al deslizamiento en la nada de la cosa y esto en un doble plano: el de la relación, la laguna inscrita en el ser mismo y en la disolución misma de la relación en lo absoluto de lo sin-relación.

Bajo esta senda posfundacionalista pasaremos a relevar como es concebida esta hendidura ontológica en el seno de la comunidad, esta nada que tiende a imposibilitar indefinidamente la constitución de un lazo asociativo en el pensamiento de Laclau que se inscribe en esta misma senda pero que, sin embargo, nos proporciona una singular respuesta a la brecha o falta que subyace en el campo político como así también distintas consecuencias normativas de sus dimensiones políticas.

Este autor identifica al marxismo como una forma de esencialización de la sociedad, particularmente en una de las formas que caracteriza a la ideología. En efecto, bajo una de sus formas la “ideología” ha sido pensada como nivel de la totalidad social presentando a dicha totalidad estructural (base-superestructura) “como un objeto dotado de una positividad propia que era posible describir y definir. En tal sentido, esta totalidad operaba como principio de inteligibilidad del orden social” (1993: 104). Por el contrario, hoy en día tendemos a aceptar la infinitud de lo social, la admisión que el sistema está rodeado de un “exceso de sentido” por lo cual la “sociedad” como un objeto unitario e inteligible es una imposibilidad. En efecto, y en todo caso para haya sistema se debe asumir la presencia irreductible de un “exterior” que ha sido excluido del orden para que este funcione como tal; para que haya

sistema algo debe quedar afuera, un exterior que lo niegue. Laclau introduce así la categoría de “dislocación” para dar cuenta de la circunstancia que implica una falla o una brecha en la constitución plena del sistema o en la “plenitud imposible de la comunidad” pero a la vez la hace posible. Esta dislocación es lo que hace al sistema contingente y que las identidades pierdan su carácter de positividades ya estructuradas sino que se constituyen en relación a ese “exterior constitutivo”:

Toda identidad es dislocada en la medida en que depende de un exterior que, a la vez que la niega, es su condición de posibilidad. Pero eso mismo significa que los efectos de la dislocación habrán de ser contradictorios. Si por un lado amenazan las identidades, por el otro están en la base de la constitución de identidades nuevas (Laclau, 1993: 55)

Sin embargo, si nos limitamos a sostener el carácter relacional de toda identidad, lo social debe ser identificado con un juego infinito de diferencias por lo que esto debe ser complementado con un intento de limitar ese juego de diferencias, de domesticar la infinitud para acotarlas dentro de la finitud de un orden.

Pero este orden –o estructura- ya no presenta la forma de una esencia subyacente de lo social, es, por el contrario, el intento de actuar sobre lo “social”, de hegemonizarlo” (1993:105)

Ahora bien, para dar cuenta de esta “sociedad/comunidad imposible” asediada por ese exterior constitutivo tenemos que habérsela con las posibles relaciones entre universalismo y particularismo desde donde pretende fundar la relación de hegemonía. Al respecto, y en principio, identifica dos formas históricas:

(a) que hay una línea divisoria incontaminada entre lo universal y lo particular; y (b) que el polo de lo universal puede ser plenamente aprehendido por la razón. En tal caso no hay mediación posible entre universalidad y particularidad: lo particular sólo puede corromper lo universal. O bien lo particular realiza en sí mismo lo universal –es decir que se elimina a sí mismo como particular y se transforma en el medio transparente a través del cual la universalidad opera... (Laclau, 1996: 46)

En adelante, desarrollaremos un tanto esquemáticamente, y siguiendo a este autor, otra posible caracterización de la citada relación entre universalismo y particularismo, por una parte, y eluda la hipóstasis de la universalidad y su corolario de erradicación de la política de la esfera pública, por otra parte.

De las variadas vías de entrada a dicha caracterización, elegiremos el concepto de “hegemonía” que es el terreno mismo en que una relación política se constituye como tal. En efecto, para este enfoque, son las prácticas políticas las unidades básicas de análisis en tanto la articulación de tales prácticas da cuenta de un movimiento y su respectiva ideología. Desde la asunción de una lógica relacional en la

que no existe, en principio, un más allá del juego de las diferencias, la totalidad debe estar presente en cada acto individual de significación y, por lo mismo, es esa totalidad la condición de la significación como tal. Veamos cómo se desarrolla este juego de totalidad y diferencia. Para tener un verdadero exterior y que ese exterior no sea una diferencia más, se requiere un acto de exclusión, de algo que la totalidad expulse de sí misma a fin de constituirse, por ejemplo, la demonización de un sector social a los fines de que una sociedad se cohesione. De este modo, y con respecto al elemento excluido, todas las otras diferencias de la sociedad son equivalente entre sí; equivalentes en su rechazo común a la identidad excluida:

Pero la equivalencia es precisamente lo que subvierte la diferencia, de manera que toda identidad es construida dentro de esta tensión entre la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia (Laclau, 2008: 94).

Y es esa tensión lo que configura una totalidad fallida, el lugar de una plenitud inalcanzable y es, por lo mismo, una totalidad imposible en tanto dicha tensión es insuperable, por una parte, y necesaria, ya que sin algún tipo de cierre hegemónico no habría significación ni identidad, por otro. Ahora bien, existe la posibilidad de que una particularidad asuma la representación de una totalidad, de modo que el cuerpo está escindido entre la particularidad que ella aún es y el carácter portador de una significación más universal:

Esta operación por la que una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma es lo que denominamos hegemonía. Y dado que esta totalidad o universalidad encarnada es un objeto imposible, la identidad hegemónica pasa a ser algo del orden del significante vacío, transformando a su propia particularidad en el cuerpo que encarna una totalidad inalcanzable (ibid, 95)

Examinemos más en detalle esta apretada síntesis.

En principio, debemos indagar en la unidad básica de articulación entre los agentes sociales, una de cuyas formas dará lugar a la constitución del “pueblo”. En este sentido, identifica la categoría “demanda” la cual puede adoptar desde la forma de una solicitud o petición a una forma de reclamo o reivindicación. Si las primeras no son satisfechas y se vinculan a otras peticiones igualmente insatisfechas habrá una creciente incapacidad del sistema para absorberlas a cada una de ellas por separado. Bajo esta circunstancia, es posible que surja una frontera interna que delimite una cadena equivalencial de demandas no satisfechas, por una parte, y el sistema institucional, por otro.

A la pluralidad de demandas que, a través de su articulación equivalencial, constituyen una subjetividad social más amplia, las denominaremos demandas populares: comienzan así, en un nivel muy incipiente, a constituir al “pueblo” como



actor histórico potencial. Ya tenemos dos claras precondiciones del populismo: (1) la formación de una frontera interna antagónica separando el “pueblo” del poder; (2) una articulación equivalencial de demandas que hace posible el surgimiento del “pueblo.” (ibid: 99)

En esta duplicidad de la particularidad de vehicular contenidos específicos y los efectos universalizantes que adquiere al encarnar las demandas de las otras particularidades en su desafío a ese exterior responsable del crimen social en la que se desenvuelve la lógica equivalencial, el autor destaca, al menos, tres dimensiones de la relación hegemónica.

La primera es que la desigualdad de poder es constitutiva de ella, lo que posibilita que un sector social determinado haga valer sus propios objetivos particulares y que sean compatibles, a la vez, con el resto de los miembros de la cadena de equivalencia por lo que esa particularidad no permanece meramente como tal sino que está contaminada por la cadena de equivalencias que viene a representar.

Como resultado de esta imbricación, y como segunda dimensión, “hay hegemonía sólo si la dicotomía universalidad/particularidad es superada; la universalidad sólo existe si se encarna –y subvierte- una particularidad, pero ninguna particularidad puede, por otro lado, tornarse política si no se ha convertido en el locus de efectos universalizantes” (Laclau, 2003a, 61). Como dijimos, en tanto lo universal no puede representarse directamente, sino a través de su pasaje por las particularidades es, por lo mismo, una universalidad imposible en tanto es una representación distorsionada en cuanto los medios de representación van a ser inherentemente inadecuados, ya que a pesar de asumir una función de representación universal no por ello dejan de ser particularidades. En el marco de estas relaciones en las cuales las identidades particulares asumen la representación de algo diferente a sí mismas, no hay algo a lo que corresponda algún concepto, lo que no obsta para que se active un proceso de nominación para la emancipación global el cual adoptará el carácter de un significante vacío mientras más laxo y extenso sean las conexiones entre ese nombre y su significado original específico. Esta peculiaridad de la nominación nos lleva a la tercera dimensión de la hegemonía la cual “requiere la producción de significantes tendencialmente vacíos que, mientras mantienen la inconmensurabilidad entre universal y particulares, permite que los últimos tomen la representación del primero” (2003a, 62). Dado que no nos hallamos ante una sociedad unificada en torno a una determinación en última instancia –sea la economía, el “espíritu del pueblo”, etc.-, la totalidad no puede ser directamente representada en un plano propiamente conceptual, por lo que esta totalidad fallida será un horizonte antes que un fundamento. Decimos fallida ya que la universalidad es una plenitud ausente y

está, por el contrario, contaminada por una cadena de particularidades, en propiedad con una que asume una significación universal inconmensurable con ella misma; la identidad hegemónica pasa a ser, pues, del orden del significante vacío:

el equivalente general estará al mismo tiempo por sobre la cadena (como su representante) y a la vez dentro de ella, y porque la cadena incluirá algunas equivalencias pero no otras. No hay, estrictamente hablando, un significante que sea realmente vacío sino significantes de vacuidad tendencial (Laclau, 2003c, 303).

Ahora bien, ascendiendo en abstracción, podríamos señalar que el precedente análisis no se mueve en el dominio de un análisis formalista a priori sino que, y como corolario del mismo, lo abstracto es una dimensión formal hacia lo cual “tiende” lo concreto mismo y es allí donde encontramos el locus de lo universal. El discurso de los derechos humanos, por ejemplo, afirma los derechos de las personas como tales, con independencia de sus condiciones de raza, género, etc., y tales abstracciones, a su vez, provocan efectos concretos en tanto se materializan en instituciones y prácticas. Así, la lógica de los significantes vacíos pertenece a este nivel de lo abstracto concreto o universal y cuanto mayor sea la cantidad de demandas sociales que se inscriba en un campo de representación determinado, mayor será su vacuidad en tanto se reducirá su capacidad de representar en forma exclusiva intereses particulares. Este abstracto concreto consiste en una contaminación mutua entre lo abstracto y lo concreto porque “depende de cada contexto social e histórico cuáles serán los significantes que llenarán la función de representar un universal vacío” (2003b: 194). La hibridación, pues, es el resultado de esta contaminación en la que universalismo-particularismo son inescindibles. El estatus que le reserva Laclau a la universalidad

...es el de ser el precipitado de una operación de equivalencia, lo cual significa que lo “universal” nunca es una entidad independiente sino tan sólo un conjunto de “nombres” que corresponden a una relación siempre finita y reversible entre particularidades (2003b: 196).

Como dijimos anteriormente, universalidad-particularidad pueden ser concebidas como entidades plenamente constituidas pero separadas o bien, que lo particular sea cancelado en lo universal. Sin embargo, la alternativa derivada de Laclau es que lo universal irrumpe de lo particular mismo, menos como fundamento de éste, que como un horizonte incompleto dado que remover la falta constitutiva que lo atraviesa requiere de la apelación a lo universal. Sin embargo, cuál sea la articulación concreta que adopte la cadena equivalencial de los particulares que configura un universal hegemónico es contingente:

Lo universal no tiene un contenido concreto propio (lo que lo cerraría en sí mismo) sino que es el horizonte siempre más lejano que resulta de la expansión de

una cadena indefinida de reivindicaciones equivalentes. La conclusión parecería ser que la universalidad es inconmensurable con cualquier particularidad, y que, sin embargo, no puede existir separada de lo particular” (1996: 67-68)

La “impureza” de los universales no es, pues, sólo debido a su conformación como universal hegemónico, esto es, articulado desde los particulares aunque inconmensurable con ellos sino que esta impureza acaece en la estructura misma del referente dado el carácter indecible de las decisiones relativas a las normas en general, sean políticas o jurídicas. Toda aplicación de las reglas supone una reinterpretación de las mismas en cuanto cada caso concreto exige una reformulación y, por ende, una reinención de las propias reglas. En términos de Derrida, las reglas se someten a la ley de iterabilidad en tanto son trazos cuya repetición conlleva una identidad paradójica: las reglas conservan su identidad –“mismidad”- a medida que son redescritas o alteradas. Y es en esta brecha donde se instala la indecibilidad de toda decisión, la brecha entre las reglas que suponemos seguir y la continua reinención que supone su redescipción en cada aplicación. Es esta instancia de mediación de la decisión la que se instituye en el lugar y objeto, a la vez, de una disputa, por lo cual, y dada la estructura de indecibilidad que la atraviesa, da cuenta del estatuto contingente de toda objetividad. Así, se colige que las normas, en tanto su generalidad las hace funcionar como índices de igualdad, son universales mundanos cuya condición no es la de un referente autónomo. Su pretensión de universalidad está sujeta a la controversia y a la redescipción y, por lo tanto, su condición como universales es indecible y requiere que nos involucremos en batallas políticas para afirmar su condición y validez. La medida resultante, sea cual sea, es un resultado contingente de una disputa y un compromiso entre quienes intervienen en ella. El compromiso refleja los límites de cualquier medida de universalidad mostrando que la exclusión no es un accidente sino un rasgo constitutivo que convierte la universalidad en una categoría constitutivamente impura. ...Este es de hecho el corolario de nuestra discusión sobre la indecibilidad de las normas, así como de la negociación, la contingencia y la impureza de la equivalencia (Arditti, 2010: 96-97)

Estas estrategias instituyentes de la universalidad que jalonan las querellas políticas van acompañadas, en diversos grados, por un componente de fuerza y violencia, tanto en su origen como en la preservación de su hegemonía. En la medida que en este proceso interviene la deliberación y la argumentación, ellas están lejos de revestir la caracterización atribuidas en la situación de habla ideal habermasiana o en el “consenso superpuesto” de Rawls.

En síntesis, y en contraste a un falso dilema de un universalismo reificado con efectos despolitizadores o un particularismo concebido como mónadas de cierta

política de la diferencia, hemos mostrado que la lógica hegemónica da lugar a una construcción indecible de la comunidad y, por ende, contingente, por lo cual, la articulación precaria e inestable entre el significante vacío del universal y la cadena de particulares inconmensurable con aquél, revela una plenitud ausente, en la que algo ha quedado excluido y la totalidad alcanzada estará sujeta a nuevos desplazamientos y rearticulaciones. Será en el entremedio del juego de hegemonías y contrahegemonías, de equivalencias y diferencias, del desafío del espacio común en nombre de otra comunidad posible, donde anidará y vivirá la política.

De este recorrido, podemos derivar que entre una concepción sustancialista de comunidad y otra fincada en la imposibilidad nihilista, es posible pensar en esta constitución del “pueblo” bajo la lógica hegemónica equivalencial creadora de comunidades contingentes e indeterminadas.

Bibliografía

- Arditti, B. (2010). *La política en los bordes del liberalismo*. Gedisa, Barcelona.
- Butler, Laclau, Zizeck (2003). *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*. FCE, Argentina.
- Esposito, R. (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu, Bs. As.
- Esposito, R. (2008). “Nihilismo y comunidad”, en Esposito & Galli *Nihilismo y política*, Manantial, Bs. As.
- Honneth, A. (1999). “Comunidad, Esbozo de una historia conceptual”, en *ISEGORÍA/20*
- Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva Visión, Bs. As.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Ariel, Argentina.
- (2003a). “Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad”, en Butler, Laclau, Zizeck, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*.
- (2003b). “Estructura, historia y lo político”, en Butler, Laclau, Zizeck, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*.
- (2003c). “Construyendo la universalidad”, en Butler, Laclau, Zizeck, *Contingencia, Hegemonía, Universalidad*.

--- (2005). "Populism: what's in a name?", en Francisco Panizza (comp.). *Populism and the Mirror of Democracy*. Londres: Verso.

--- (2008). *La razón populista*. FCE, Bs. As.